

O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico

1. Heidegger I e Heidegger II

O propósito do presente artigo é duplo. Em primeiro lugar, quero mostrar a diferença que separa a *fenomenologia hermenêutica* de Heidegger em *Ser e Tempo* da *fenomenologia eidética* husserliana. Em segundo lugar, pretendo especificar os motivos que levaram Heidegger a distanciar-se, cada vez mais, até mesmo da fenomenologia hermenêutica para encaminhar-se na direção do *pensamento do ser*. A conclusão que quero sugerir é a de que Heidegger não deve ser lido com Husserl, mas *contra* Husserl, por um motivo particularmente grave: a cegueira do olhar fenomenológico husserliano.

Isso explica por que intitulei este trabalho como o fiz acima. Recorde-mos o que é um ponto cego. O *Aurélio* nos diz: "Ponto da retina onde se insere o nervo óptico e onde não há células sensoriais e, portanto, nenhuma resposta aos estímulos sensoriais". É um ponto onde não há visão, um ponto de cegueira. Como isso se aplica ao olhar fenomenológico, olhar que, num certo sentido, pretende ver, direta e definitivamente, *tudo o que há de essencial*? Estaria eu propondo uma defesa do *ceticismo* a que Husserl, principal formulador da fenomenologia, declarou guerra de morte? Não. Se recorro a essa imagem é para indicar, desde o início, os motivos principais do distanciamento de Heidegger da fenomenologia husserliana, a saber: 1) que o olhar fenomenológico de Husserl *não pode ver* tudo o que é essencial, 2) que esse olhar *inibe* outros modos de ver a ponto de servir, em última instância, de meio de *encobrir e esquecer* o essencial.

Aqui, a expressão "o essencial" designa não apenas as essências husserlianas (a essência de uma árvore, por exemplo), mas também os modos

1 Depto. de Filosofia da Universidade de Campinas (UNICAMP).

heideggerianos de temporalização do ser (presença) dos entes. Entre estes constam a mera presentidade (*Vorhandenheit*), a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e o estar-aí (*Dasein*), explicitados pelo primeiro Heidegger (Heidegger I), bem como os modos de essenciação (*Wesung*) da verdade do ser do segundo Heidegger (Heidegger II). Nenhum desses modos, isto é, nada do que é essencial no sentido de Heidegger I ou II é acessível ao olhar fenomenológico de Husserl. Assim, por exemplo, a morte, no sentido de Heidegger I, a possibilidade essencial do estar-aí, a singular possibilidade da impossibilidade, não é uma essência husserliana e não é acessível para o olhar intuitivo. O mesmo vale, para dar um outro exemplo, para a essência da técnica, explicitada como “armação” (*Gestell*) ou “instalação perseguidora” (*nachstellendes Bestellen*) por Heidegger II.²

O distanciamento de Heidegger em relação a Husserl é, de resto, um tema recorrente na obra heideggeriana. Dele trata, por exemplo, a Cartaprefácio escrita por Heidegger, em 1962, à tese de doutorado do Pe. Richardson, inicialmente intitulada *From Phenomenology to Thought / Da Fenomenologia ao Pensamento*, tese em que se analisa a totalidade da obra de Heidegger escrita até aquele momento. Se o termo “fenomenologia” for entendido no sentido da posição filosófica de Husserl, então, escreve Heidegger a Richardson, o título da tese, que expressa uma oposição, é justificado: cabe, sem dúvida, desfazer os equívocos gerados pelo duplo sentido da expressão “pensamento do ser”. Tomada no sentido tradicional, *metafísico*, ela significa a explicitação do ser dos entes, a saber, da *essência* e da *existência* destes últimos, tema que ainda ocupa a fenomenologia de Husserl. No sentido heideggeriano, *pós-metafísico*, o pensamento do ser tem por assunto primordial o ser ele mesmo ou a verdade (abertura) do ser.

Se, entretanto, a “fenomenologia” for entendida como designação desse assunto primordial, então o título para o percurso filosófico de Heidegger deve ser: *Um caminho através da fenomenologia ao pensamento do ser* (*Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins*). De acordo com essa observação de Heidegger, Richardson modificou o título da sua tese para *Through Phenomenology to Thought* (*Através da Fenomenologia ao Pen-*

2 Sobre a diferença entre as essências husserlianas dos objetos de experiência possível, por um lado, e os modos de temporalização do ser dos entes e da essenciação do ser ele mesmo, por outro, cf. Heidegger 1954a, p. 37 ss.

samento).³ Agora, a fenomenologia husserliana está corretamente designada como tendo sido uma etapa crucial do pensamento heideggeriano em direção de um assunto que ela mesma não podia mais tratar.

Na mesma carta, Heidegger caracteriza a mudança de registro do seu pensamento como uma reviravolta (*Kehre*) que se deu aproximadamente em 1936 e que faz com que se possa falar em Heidegger I e Heidegger II. Sobre a relação entre os dois, Heidegger (já sendo o II) diz: "Só através do que foi pensado sob o I, torna-se acessível, num primeiro momento, o que está para ser pensado sob o II. Mas o I só se torna possível, se for contido em II". Essa frase, difícil de entender e que tentaremos elucidar no que segue, deixa às claras, desde já, duas coisas: o Heidegger fenomenólogo ou, melhor, hermeneuta, prepara o caminho para o Heidegger II e este, por seu turno, abre o *espaço* em que se pode mostrar o sentido do I. Heidegger II não denomina um conjunto de teses abstratas a serem tematizadas, mas a dimensão para a qual o pensamento precisa abrir-se, a paragem na qual é preciso ingressar, a livre extensão (*freie Weite*) da verdade do ser como presença doada. Aqui reaparece a mesma posição enigmática, já expressa em *Ser e Tempo* e repetida várias vezes nos seus escritos, "de que o essencial para ela (a fenomenologia) não consiste em *efetivar-se* (*wirklich zu sein*) como 'corrente'. Acima da efetividade (*Wirklichkeit*) está a possibilidade (*Möglichkeit*). Compreender a fenomenologia consiste unicamente em captá-la como possibilidade" (Heidegger 1927, p. 38).

A reviravolta do pensamento heideggeriano, segundo o próprio Heidegger, não teria sido nem inventada por ele e nem concerniria apenas a ele mesmo. Longe de ser mera "conversão" pessoal, ela diz respeito à modificação do ser do *homem moderno*. Não num sentido biológico ou antropológico, sublinha Heidegger, citando um texto de sua autoria do semestre de inverno 1937/38, mas no sentido do relacionamento do homem da Modernidade com o ser, relacionamento revirado não pelo homem, mas, de maneira algo pítica (voltaremos a esse assunto no item 5), por um destinamento (*Geschick*) do próprio ser. O que está em questão na reviravolta, diz Heidegger, "é o homem na sua relação com o ser", isto é, *depois de dada a volta*, "o ser e a sua verdade em relação ao homem" (Richardson 1963, p. XXI).

3 Esse foi também o título da publicação da tese de Richardson na forma de livro (1963). Note-se que a expressão "Ein Weg" (um caminho), essencial na sugestão de Heidegger, não foi traduzida.

A Husserl não escapou o fato de que já o primeiro Heidegger tomou rumos radicalmente divergentes dos da sua fenomenologia. Numa carta de 1931, Husserl reconhece ter dito, amigavelmente, a Heidegger:

(...) a sua fenomenologia é algo totalmente diferente da minha; os seus cursos acadêmicos, assim como o seu livro (*Ser e Tempo*), em vez de serem a continuação dos meus trabalhos científicos visam, no essencial, desacreditá-los por meio de ataques abertos ou velados.

Ao ouvir essas observações, Heidegger apenas sorriu e disse: “Absurdo!”⁴ Na mesma época, Husserl chegou à conclusão de que as críticas heideggerianas à sua fenomenologia repousavam sobre grosseiros enganos e que, na realidade, a tarefa principal de toda a sua vida filosófica tinha sido justamente a de tornar para sempre impossível o “sistema de filosofia” do tipo (entenda-se, do tipo não científico, divinatório) que vinha sendo elaborado por Heidegger. Husserl admite ter comunicado a este as suas conclusões e acrescenta:

Não faço juízo sobre a sua pessoa —ele se tornou, para mim, totalmente incompreensível. Ele foi, durante quase uma década, meu amigo mais próximo, mas isso naturalmente agora terminou: a falta de compreensão exclui a amizade— essa mudança na avaliação científica e na relação a uma pessoa foi um dos golpes mais duros da minha vida.⁵

2. A filosofia como ciência rigorosa

Na Carta-prefácio mencionada, Heidegger aponta o artigo de Husserl, escrito em 1911 e intitulado *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filosofia*

4 Cf. Ott 1988, pp. 174-75. Husserl sabe do que fala. Um exemplo de críticas dirigidas a sua fenomenologia nas aulas de Heidegger, encontra-se em Heidegger 1925b, p. 247, onde se lê que a concepção husserliana de coisa do mundo ambiente (*Umwelt Ding*) permanece tributária da posição epistemológica cartesiana e esquece, assim como esta última, o fenômeno originário do mundo.

5 *Idem*, p. 175. Muitos, no passado, culpavam Heidegger pelo rompimento da amizade com Husserl e o atribuíam a motivos políticos, pessoais, quando não ao suposto anti-semitismo de Heidegger. O texto citado parece indicar que o rompimento pode ter partido de Husserl e que foi motivado por razões filosóficas.

como *Ciência Rigorosa*), como sendo o *locus classicus* para o exame da atitude filosófica de Husserl. Em que consiste essa atitude? Essencialmente, numa *tomada de posição* (*Stellungnahme*) a favor da onipotência da razão. Tratar-se-ia de algo distinto de uma imensa carta promissória que hipoteca a vida futura da humanidade inteira ao projeto do logocentrismo radical?⁶ Husserl sustenta que sim, munido da regra básica da fenomenologia: voltar às coisas mesmas. O que significa isso? Voltar às essências das coisas. De que maneira? Pela intuição imediata das idéias (Husserl 1911, pp. 340-1), pela apreensão direta das essências (*Wesensschauung*) (p. 314). A *dadidade* (*Gegebenheit*) absoluta das essências, aferidas pela intuição "eidética", poderia ser fixada em conceitos firmes e garantir a formulação de enunciados igualmente firmes, objetivos e absolutamente válidos, tanto no domínio teórico como no prático. Ou seja, a análise intuitiva imanente das conexões de essências permitiria resolver, completa e definitivamente, todos os problemas, desde que eles fossem formulados de maneira a terem sentido, isto é, em termos referidos a dados intuitivos puros (Husserl 1911, pp. 316-7). Ou, o que vem ao mesmo, a filosofia estaria em condições de chegar ao conhecimento absolutamente certo de todas as essências e de relações entre essências e, além disso, de estabelecer as normas necessárias para uma vida humana totalmente regrada pelo princípio da razão suficiente (pp. 289-90).

Husserl sustenta ainda que a humanidade, uma vez dirigida e formada pela filosofia assim concebida, poderá vir a realizar, no limite, a idéia da virtude perfeita, isto é, de passar a submeter, de acordo com o dever (*Sollen*) de discriminar entre o válido e o não válido, todas as opções fundamentais da vida às decisões tomadas segundo normas de valor absoluto e que possam ser "justificadas explicitamente" (p. 330). Não apenas no domínio teórico, também com relação aos valores e às decisões práticas, a razão seria capaz de servir de fundamento último (p. 330).

Além de absolutos, as verdades e valores especificados pelas decisões fenomenológicas seriam atemporais (*zeitlos*) e se constituiriam num "tesouro de validades eternas" para a bênção da humanidade. Valendo-se dos resultados do criticismo kantiano, a fenomenologia não precisaria submeter as idéias eternas, as teóricas ou as práticas, ao crivo dos fatos empíricos: as idéias valem supratemporalmente (*überzeitlich*) (p. 332). Trata-se

6 Sobre o sentido do termo "logocentrismo", aqui subentendido, cf. Loparic 1990, cap. VIII.

de tomar decisões teóricas e práticas que levam “o carimbo (*Stempel*) da eternidade” (p. 337). Agindo dessa maneira, a humanidade contribuirá para a realização contínua e progressiva da *idéia da eternidade* do homem (p. 334). Husserl acrescenta, ainda, que as tomadas de decisão definitivas sobre as normas e as verdades não podem ser feitas por indivíduos filósofos isolados, mas tão somente pela humanidade como um coletivo: a ciência fenomenológica é essencialmente impessoal, supra-individual, intersubjetiva (pp. 338-39).

Esse modo de entender a regra da volta às coisas e a sua eficácia signi-
fica, claramente, um retorno às origens *platônicas* da filosofia ocidental, retorno que, de resto, permanece a-histórico por ignorar totalmente, como diz Heidegger, o caráter acontecimental (*Geschichtlichkeit*) do sentido do ser. A esse preço, o platonismo à la Husserl vê-se em condições de combinar num sistema que se quer atemporal, impulsos platônicos iniciais com influências vindas principalmente de Descartes, Kant e Fichte. As idéias eternas platônicas, a realidade objetiva cartesiana, a posição kantiana de conteúdos categoriais, o desdobramento fichteano do Eu, reaparecem, na intuição categorial de Husserl, como se fossem dadidades primeiras, sem nenhum índice do passado, sem nenhum sinal de usura pelo tempo.

Além de ser uma *máquina de salvação* da finitude temporal da razão humana, a filosofia como ciência rigorosa é, nas mãos de Husserl, uma *máquina de guerra* usada contra o ceticismo. No artigo citado, ela é empregada na campanha contra a *decadência* filosófica dos tempos *clz* então (estamos em 1911), contra o sacrifício do infinito ao finito, do eterno ao temporal, do universal ao particular, do coletivo ao individual. Essa crise de cegueira, teórica e prática, tornou-se insuportável. Não é mais possível esperar, exclama Husserl, temos que tomar posição, devemos buscar uma realidade que possa ter um sentido eterno para nós e na qual nós também possamos fazer sentido eterno.

Na segunda parte do artigo de 1911, Husserl dirige-se, em especial, contra o que ele chama de “ceticismo historicista” de Dilthey. Exemplo típico de cegueira decadente, a filosofia de Dilthey não reconhece que os primeiros princípios, as origens, são-nos dadas de maneira absoluta, na intuição pura imediata, a título de idéias evidentes (Husserl 1911, pp. 340-1). Em vez disso, Dilthey insiste na elaboração de seqüências das visões do mundo (*Weltanschauungen*) irreconciliáveis, imolando o ser eterno ao ser temporal (p. 332). Proceder assim significa não querer ver o infini-

to, o absoluto, e deixar-se ofuscar pelo finito e relativo, significa sacrificar a idéia da eternidade da humanidade, bem como toda possibilidade de progresso humano (p. 334).

3. Heidegger sobre a descoberta e as principais etapas do seu caminho de pensamento

Não é nem preciso argumentar que, para nós, hoje, esse artigo de Husserl está insuperavelmente datado, como, de resto, a sua fenomenologia no seu todo. A “intuição eidética” (*Wesensschauung*) pertence ao museu das ilusões da razão.⁷ Se, ainda assim, merece ser relido, é sobretudo por se constituir numa referência importante para a compreensão do *caminho filosófico* de Heidegger. Isso está claro na carta a Richardson. Gostaríamos, em especial, de chamar a atenção para a atitude que Heidegger tomou em relação à oposição entre Husserl e Dilthey, elaborada no artigo. Sabemos que, já em 1920, Heidegger havia se proposto justamente à tarefa de “dissolver (*lösen*) a oposição entre a filosofia como ciência rigorosa e a filosofia das visões do mundo” (Heidegger 1920, p. 13). Aqui, “dissolver” não significava mediar entre as posições em conflito e sim *desestabilizar* (*unsichermachen*) as duas.

Heidegger chegou a esse projeto de desestabilização das posições de Husserl e Dilthey por um caminho que se iniciou nos seus anos de formação e que passou por Brentano e Aristóteles. Na Carta-prefácio, já mencionada, Heidegger afirma ter iniciado as suas pesquisas pela tese aristotélica: “o ente (*to on*) se diz (*legetai*) de diversas maneiras”, ou como Heidegger traduz: “o ente (*das Seiende*) (a saber, em relação ao seu ser (*Sein*) torna-se manifesto de diferentes maneiras”. Essa tese foi posta em epígrafe no livro de Franz Brentano, fundador do movimento fenomenológico, escrito em 1862 e intitulado *Do Múltiplo Sentido do Ente (des Seinden) em Aristóteles*. A epígrafe e o título dessa obra de Brentano sugeriram a Heidegger a sua pergunta-chave: o que significa então ser? O ser não é ente. Ainda que o ser sempre seja o ser *dos entes*, ele não pode ser conce-

7 O próprio Heidegger não deixa dúvida sobre isso: “E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica terminou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historicamente ao lado de outros movimentos filosóficos”. (Heidegger 1963, p. 90, tr. p. 301.)

bido como dependendo de um ente. De onde a nova pergunta de onde o ser (do ente) recebe a sua determinação?

Note-se a originalidade das indagações de Heidegger. Ele não repete a *pergunta-guia* da metafísica tradicional: o que é ente? Heidegger quer saber sobre o sentido do ser, ainda que, nessa primeira fase, ele ainda pense ser do ente e não em ser ele mesmo. Já estamos, de fato e de direito; num pensamento pós-metafísico que será plenamente desenvolvido pelo Heidegger II.

O caminho que Heidegger seguiu na busca de respostas às suas perguntas também foi indicado pelo *pensamento grego* e, em particular, o de Aristóteles. Uma dessas indicações refere-se ao *dizer* dos filósofos. Para os gregos, o dizer filosófico é a *mostração*, *apophansis*, do que se manifesta. Apoiado sobretudo no livro nono da *Metafísica* e sexto da *Ética a Nicômaco*, Heidegger passou a traduzir *aletheia* por desvelamento, desocultamento, rememoração da coisa ela mesma a partir dela mesma. Além disso, os gregos denominam o ser do ente de *ousia* que significa "estância". O ente é um "estante", é "aquele que está" e que permanece; mais precisamente um estante constante. O seu modo de ser ou "estância" tem, portanto, o sentido temporal de presença (*Anwesenheit, Gegenwart*), de presença constante, de constância. Na Antiguidade grega, e essa foi a descoberta fundamental de Heidegger, o ser se interpreta *a partir do tempo*, fato que foi *esquecido e encoberto* cada vez mais durante a história da filosofia ocidental.⁸

Esses são os resultados principais do contato inicial de Heidegger com Brentano e Aristóteles, determinantes de todo o seu pensamento: a questão básica sobre o sentido do ser deve ser retirada do esquecimento progressivo; ela se responde pela *mostração* do sentido temporal do ser do ente; essa *mostração* faz-se por meio de um discurso que não representa e sim mostra, que não é "baseado" em intuições de coisas, mas em coisas elas mesmas. Foi por meio desses resultados que Heidegger tentou dissolver a oposição existente entre Husserl e Dilthey. A sua tentativa seguiu dois rumos: primeiro, reinterpretar o método fenomenológico de Husserl e o seu princípio fundamental: voltar às coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*) em termos do conceito aristotélico de verdade como desocultamen-

⁸ Esse esquecimento já começou na Grécia, com a distinção platônica entre o ente eterno e o ente temporal. Em seguida, essa distinção foi transformada, de maneira acrtica, na distinção entre o ente absoluto e relativo, infinito e finito, que, como vimos, ainda *domina* a discussão husserliana do conceito de filosofia. Sobre esse ponto, cf. Heidegger 1925, pp. 176-77.

to. Segundo, aplicar esse método assim reinterpretado ao sentido temporal do ser do ente, descoberto pelos gregos, valendo-se, para tanto, da descrição oferecida por Dilthey da realidade histórica, isto, é, da realidade da vida.

A partir dos anos 30, Heidegger descobrirá que existem perguntas mais fundamentais do que a pergunta sobre o sentido do ser do ente. Uma delas: por que há ente e não antes o nada?, que já havia sido formulada por Leibniz ainda no interior da metafísica tradicional. Heidegger dirá que essa é a *pergunta de transição* já que, referida ao nada, leva-nos para fora do âmbito da metafísica e permite a aproximação da pergunta verdadeiramente *fundamental*, que nunca foi nem podia ter sido formulada por um metafísico: o que é a verdade do não ente? ou, ainda: o que é a verdade do ser ele mesmo? A filosofia de Heidegger II pode ser resumida como a tentativa de responder a essa pergunta absolutamente sem sentido para a metafísica ocidental.⁹

4. Da fenomenologia eidética à fenomenologia hermenêutica

Heidegger dirá em *Ser e Tempo* (1927) e repetirá na carta a Richardson (1962) que, desde as suas primeiras tentativas de responder à questão sobre o sentido do ser, ele sempre procedeu de acordo com o princípio fundamental da *fenomenologia*. Entenda-se: com o princípio fundamental da fenomenologia reinterpretado aristotelicamente e não platonicamente, como faz Husserl. Tomado nesse sentido, o princípio pede para *deixar* que o ser se *manifeste*, como presença *no tempo* e não como algo atemporal. Pede, ainda, que o ser-presença seja mostrado a partir dele mesmo e não apenas inspecionado dentro das condições da intuição possível. Em nome desse princípio, Heidegger continuará a luta husserliana contra as “construções flutuantes” e “abstratas”. Só que agora, aquilo que se opõe a tais construções não são mais as essências husserlianas, o ser absoluto, mas o sentido temporal e concreto do ser (presença) do ente ele mesmo. É nesse ponto que Heidegger recorrerá à *hermenêutica* diltheyana, isto é, à sua análise descritiva do ser humano “que existe como pessoa agindo na

9 Sobre a escala das perguntas básicas da filosofia tal como elaborada por Heidegger, cf. Loparic 1995a.

história” (Heidegger 1925b, p. 163), ainda que tenha que dissolvê-la também. Por essa razão, Heidegger chamará a sua posição de *fenomenologia hermenêutica* (cf. Heidegger 1923a, 1923b e 1927).

Como Heidegger aponta em *Unterwegs zur Sprache* (p. 96), existia ainda uma outra e mais antiga fonte do seu interesse pela hermenêutica: a interpretação do Livro Sagrado. Foi durante os seus estudos de teologia que, pela primeira vez, Heidegger deu-se conta da relação privilegiada entre o *ser* e a *linguagem*. Sem essa origem teológica, dirá ele em 1959, ele nunca teria chegado ao caminho do pensamento. Só mais tarde, também durante o estudo de teologia, Heidegger tornou-se familiar da hermenêutica de Dilthey, inspirada em Schleiermacher.

Num determinado trecho de *Ser e Tempo*, Heidegger chega a afirmar que a sua própria análise existencial foi proposta para “servir” à (recepção) da obra de Dilthey (p. 404). Afirmação forte, que parece sugerir que Heidegger acabou pendendo definitivamente para o lado deste último, o que deve ter sido recebido por Husserl como um tapa na cara. Essa impressão se confirma se observamos as críticas dirigidas a Husserl na mesma obra.

Para começar, Heidegger nega o caráter original e fundante do conceito de vivência intencional e de fluxo temporal de vivências intencionais (Heidegger 1927, pp. 136, 344). O que está em questão aqui é o próprio acesso ao sentido do ser. Heidegger sustenta que o intuir e o conceber, isto é, as formas fundamentais da representação consideradas por Husserl, não só não permitem, mas positivamente impedem esse acesso (*ibid.*, p. 119). O sentido do ser só se revela num estar-af aberto à temporalidade do seu próprio existir, isto é, do seu ser-para-a-morte. Essa abertura só acontece em certas formas de envolvimento (*Befindlichkeit*) com o passado e de projeção (*Entwerfen*) do futuro, em particular, na “precursão” antecipadora (*Vorlaufen*) da morte, na prontidão constante para a angústia (*ibid.*, p. 344). Como todo compreender “existencial”, a precursão não “intui”, nem “pensa”, ela se “projeta” sobre a possibilidade não representável de não mais estar-af e de transcender o mundo para o não ser, eventualidade irrealizável e, no entanto, constitutiva do existir humano. Depois de desocultar essa singular possibilidade da impossibilidade do estar-af-no-mundo, a precursão permite resignificar, em termos da finitude do tempo humano, todas as possibilidades humanas do (ainda) estar-af.

É dentro desse contexto que deve ser interpretado o destaque dado por Heidegger, no §77 de *Ser e Tempo*, à “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”, explicitada pelo conde York na sua correspondência com

Dilthey (Heidegger 1927, p. 399).¹⁰ Para York, o “ôntico” é sinônimo de físico ou de natural, e o “histórico” de “vivente”. O físico pode ser “explicado” em termos de leis causais, o “vivente” não. Comete um erro categorial grave, continua York, quem se consola dessa impossibilidade recorrendo ao método comparativo e busca “formas” visualizáveis na realidade histórica. O prazer estético em achar tais formas ou tipos mal esconde o fato de que estas só se aplicam num sentido figurativo e impróprio às “relações de força” que determinam o histórico. Tal erro, referido à maioria dos teóricos das ciências humanas (é difícil não perceber aqui uma ponta de crítica também a Dilthey, com a qual Heidegger parece comungar) deve-se à proveniência do sentido cotidiano das palavras, sentido que decorre da “ocularidade” da análise das intuições visuais, característica do modo de pensar estético-mecânico (*ibid.*, p. 402).

Quando bem compreendida, a precursão não somente permite, ela exige a reinterpretação temporal dos modos de ser dos entes. Trata-se de utilizar o conceito extático-existencial de tempo finito para derivar os modos de temporalidade que possibilitam os modos de ser distintos do estar-aí, a saber, a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e a mera presentidade (*Vorhandenheit*). As diferenças categoriais entre os entes “intramundanos” (os objetos de uso e os objetos de representação) e o homem, enquanto o ente que transcende o mundo, ficam reduzidas às diferenças entre os seus modos de temporalização.¹¹ Todos os conceitos tradicionais do devir e do ser serão remetidos, em última instância, à acontecência (*Geschichtlichkeit*) do estar-aí e desconstruídos num quadro da temporalidade finita.

Um dos resultados dessa hermenêutica é o de que os modos de ser do homem não são do tipo ideativo, isto é, não são *aspectos* acessíveis por meio de atos representacionais. Esse resultado equivale à destruição da essência ideativa do homem como “animal racional”, emblemática da metafísica tradicional. O mesmo vale para o modo de ser dos objetos de uso: eles são desconstruídos como coisas da natureza, tendo esta ou aquela for-

10 Segundo Rodi (1987, p. 109n), esse parágrafo consiste da parte central da resenha que Heidegger fez da correspondência entre Dilthey e York, editada em 1923 (*cf.* Schulenburg 1923). O texto completo dessa resenha constitui o capítulo I das suas lições de 1924 intituladas *Der Begriff der Zeit (O Conceito de Tempo)*.

11 Talvez não seja sem interesse notar que o pensador budista japonês Dogen (1200-1253), utiliza um termo cuja tradução inglesa é “ser-tempo” (*being-time*) e defende a tese de que “toda coisa existente é tempo” (Kalpeau 1967, p. 297).

ma ou aspecto, determinação que lhes foi dada já pelos gregos e que se manteve, segundo Heidegger, até na fenomenologia de Husserl. Resultado fundamental, sem dúvida, que resgata a intenção central da hermenêutica fenomenológica de *Ser e Tempo*: destruir a acumulação de encobrimentos da essenciação (*Wesen*) originária temporal e finita do ser, acumulação que preserva a herança platônica das essências e se desconhece a si mesma.¹²

Para Heidegger I, o horizonte da interpretação temporal do sentido do ser do ente em geral é a temporalidade finita do estar-aí humano. O existir do estar-aí é sempre de alguém que fala de si em primeira pessoa, é um existir singular, concreto, “ôntico” (Heidegger 1927, p. 12). Já em 1925, nas lições de Kassel, depois de dizer, com a radicalidade típica de um rompedor, que “o estar-aí não é outra coisa do que tempo-ser (*Zeit-Sein*)”, Heidegger acrescenta afirmações tais como: “o tempo não é algo que esteja lá fora no mundo, mas aquilo que *eu sou eu mesmo*” ou “a história acontece comigo mesmo, *eu sou esse acontecer*” (Heidegger 1925a, pp. 169 e 174, meus grifos). Como a estrutura do tempo que eu sou é, simultaneamente, a estrutura ontológica das possibilidades concretas do meu existir, assim como das de outros entes, Heidegger diz que eu sou ou existo ‘onto-ontologicamente’. Ou ainda, que a distinção “ôntica” do estar-aí é a de ele ser “ontológico” (1927, p. 12). Nenhum elemento da estrutura ontológica do ente que eu sou é flutuante, todos são ancorados em meus modos de ser concretos, ônticos, todos são minhas possibilidades. Eu *sou* o aí, a abertura, diz ainda Heidegger, do meu estar-aí e do ser de todos os outros entes (p. 133). A minha possibilidade da impossibilidade, por exemplo, está atestada na minha possibilidade ôntica do morrer. Reconhecemos, aqui, nesse vínculo do ontológico ao ôntico, do ser ao ser *do ente* um resquício da postura subjetivista, típica da modernidade, herdeira do conceito de subjetividade (*Subjektivität*) que já domina a metafísica dos gregos. É só na sua segunda fase, depois da reviravolta, que Heidegger aprendeu a tratar de assuntos da ontologia a partir do ser *ele mesmo*, e não mais a partir de algum ente exemplar, seja ele deus, natureza ou homem. Desde então, a presença deixou de ser ancorada na primeira pessoa, a acontecência do ser não se dizia mais num “eu sou”, mas como um dar-se (*Es gibt*) impessoal.

Heidegger não exclui a possibilidade de se fazer uma teoria da repre-

12 Sobre o conceito heideggeriano de destruição ou desconstrução da metafísica, cf. Loparic 1994, 1995a e 1995c.

sentação ou da consciência concebida à maneira husserliana como teoria das vivências intencionais, objetuais e imanentes. Mas, sublinha, esse estudo só será legítimo sob duas condições. A primeira, é a de que as vivências intencionais (incluindo a “*Wesensschauung*”, bem como todos os outros atos representacionais), sejam tratadas como derivados longínquos da “antecipação” da morte, isto é, da abertura originária ao não ser, abertura *não objetual*, (porque dirigida para a possibilidade negativa, não realizável, não mundana, de não mais estar-aí), e *não imanente*, (por acontecer como *transcendência* de modos de ser positivos do estar-aí, realizáveis no mundo e internos ao tempo do mundo ou da consciência, cf. p. 363n).¹³

A segunda, é a de que o processo de derivação que possibilita modos de estar-aí-no-mundo não seja interpretado como sinônimo de *fundamentação última*, no sentido da metafísica tradicional. A derivação possibilitadora sempre significa “queda no mundo” (*Verfallen*), isto é, encobrimento negador, impossibilitador, do sentido próprio do existir, a saber, do ser para a possibilidade do não ser. Derivar um modo de estar-aí-no-mundo significa afastá-lo de um outro mais fundamental que o torna possível: a fundação por derivação nunca assenta, ela antes *desloca*, faz cair no mundo para encobrir o essencial. Além disso, toda derivação pode e tem que ser desconstruída como imprópria a partir do ser para a possibilidade do não ser: ela nunca é última, mas sempre temporária e transitória. É nesse contexto de desconstrução do conceito de fundação última que cabe interpretar, parece-nos, a afirmação enigmática de Heidegger, já citada acima, de que “compreender a fenomenologia consiste unicamente em captá-la como possibilidade”.

Agora podemos entrever qual foi a relação entre Heidegger I e Husserl. Desde o início, não se tratava de reafirmar a força da razão, mas de renovar a questão do sentido temporal do ser. Essa renovação não se perfaz em termos de funções do ego transcendental (Richardson, XIII-XIV), mas em termos de estruturas do estar-aí humano, decorrente de um poder-ser do estar-aí. O tempo-ser finito, primeiro e último assunto do pensamento, não pode ser *acessado* por representações, por vivências intencionais, mas

13 Bem entendido, esse conceito de *óntico*, que expressa a concretude de uma realidade qualquer, deve ser distinguido do “*óntico*” no sentido de York, que designa a essência dos objetos naturais.

pela experiência não ideativa do sentido temporal e finito do ser do ente.¹⁴ Em resumo, as vivências intencionais imanentes, no sentido de Husserl, são o ponto cego do olhar filosófico.

Seria um engano, entretanto, concluir daí que, em 1927, Heidegger teria tomado o partido de Dilthey contra Husserl.¹⁵ É bem verdade que tanto em *Ser e Tempo*, como nas lições dos anos anteriores, desde 1919/20, Heidegger atribui um grande mérito a Dilthey: o de ter reconhecido a da-didade de um ser, de uma realidade não mais natural mas propriamente acontecimental (*geschichtlich*), isto é, da realidade do estar-aí humano e das suas estruturas não submetidas a leis causais (Heidegger 1925a, p. 157).¹⁶ Mas Heidegger sabia, desde o início, que Dilthey não desenvolveu a questão do sentido temporal dessas estruturas e que essa falha devia-se ao seu desconhecimento do princípio fundamental da pesquisa fenomenológica e, mais ainda, à tendência generalizada ao esquecimento da questão do sentido temporal do ser (razão pela qual Dilthey ficou preso a considerações epistemológicas do tipo kantiano). Heidegger também já sabe ou pelo menos adivinha que, para se elaborar tal questão, é preciso fazer uma fenomenologia do tempo do existir humano que vai muito além dos caracteres de vida, tais como historicidade, liberdade e desenvolvimento que Dilthey atribui à “vida” humana. Em *Ser e Tempo*, já de plena posse dos seus meios, Heidegger mostrará, entre outras coisas, que a vida de que fala Dilthey é apenas um modo de ser privativo do estar-aí, que a historicidade originária deve ser entendida como acontecência do estar-aí, que a liberdade primitiva é a do se-para-a-morte e que o desenvolvimen-

14 Misch critica Heidegger por buscar um “idéia abrangente do ser” (cf. *Ser e Tempo*, p. 403), sinal de que ele ainda permaneceria preso, como Husserl, à “logo-ontologia” (Misch 1967, p. 36). Essa crítica repousa sobre um equívoco quanto ao sentido do termo “idéia do ser” utilizado por Heidegger. Não se trata, é óbvio, de um conceito firme e garantido, baseado na intuição pura, no sentido de Husserl, mas da articulação verbal de uma experiência essencialmente não representacional. O engano de Misch é perfeitamente compreensível, no entanto, devido ao fato, reconhecido por Heidegger II (cf. item 5, abaixo) de que a deficiência central de *Ser e Tempo* é justamente a de não ter examinado, com clareza necessária, a relação entre a linguagem e o ser.

15 Husserl, de resto, não se enganou sobre esse ponto: no seu exemplar de *Ser e Tempo*, ele marcou com um sinal de interrogação a afirmação de que a análise existencial de Heidegger foi proposta para servir à obra de Dilthey. Cf. Rodi 1987, p. 122.

16 É interessante notar que Habermas, pelo contrário, sublinha o caráter causal das estruturas da vida descritas por Dilthey. Ele entende que Dilthey trata da “causalidade da razão” ou “de destino”, no sentido de Hegel (1968, pp. 246, 266 e 330-31). Sobre esse tema, cf. Gadamer 1965.

to é tudo salvo um "movimento".¹⁷ Esses são alguns exemplos dos limites das construções conceituais de Dilthey que, de resto, foram explicitamente anunciados já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* (§10).

Pouco tempo após a publicação dessa obra, Heidegger deu-se conta de quão poucos resultados podiam ser auferidos da obra de Dilthey para a determinação do sentido temporal do ser em geral. Em 1929, ele afastou-se definitivamente de Dilthey, dizendo que a escola diltheyana não atingiu nem mesmo a altura da reflexão presente já em Fichte.¹⁸ Com essa conclusão, fecha-se definitivamente o capítulo Dilthey na obra de Heidegger.¹⁹

Podemos resumir a "dissolução" da oposição entre Husserl e Dilthey da seguinte maneira: o método de Husserl deve ser liberado da tarefa exclusiva de dar acesso às essências atemporais ideativas e aprontado para tratar de dadidades temporais não redutíveis às dadidades aspectuais do tipo representacional (aspectual, platônico). A realidade "histórica" de Dilthey deve ser acessada nela mesma, isto é, a partir do seu sentido temporal, e não em termos de formas e tipos que também fazem parte da herança dominante da filosofia ocidental. É só a preço do desmonte da tradição platônica, realizada pela maior liberdade metodológica e maior clareza conceitual, que a efetividade acontecimental finita do ser em geral poderá ser aproximada no que tem de próprio e, assim, tirada do ocultamento e do esquecimento a que foi submetida na história da metafísica ocidental e que ainda se perpetuam tanto na obra de Husserl como na de Dilthey.

5. Da fenomenologia hermenêutica ao pensamento do ser

A razão profunda pela qual Heidegger afastou-se simultaneamente de Husserl e de Dilthey não deriva, entretanto, da dissolução das posições de Husserl e Dilthey que acabamos de apresentar, mas da dinâmica interna

17 Os mesmos pontos são levantados, contra Dilthey, em Heidegger 1925, p. 161 ss. Note-se que, nas suas discussões de Dilthey, Heidegger não leva em conta a sua obra tardia, mas se restringe, no essencial, aos escritos do período do meio (em particular às *Idéias* de 1894), reunidos no volume V das *Gesammelte Schriften* 1924 (reimpressão 1964), acompanhados de uma importante introdução de Georg Misch.

18 Sobre esse afastamento, cf. Heidegger 1929 e Rodi 1985 e 1987.

19 Sobre o interesse que Heidegger parecia demonstrar, ainda em 1929, pela obra de Georg Misch, um aluno de Dilthey, cf. Misch 1967, p. 328.

do seu pensamento. Nos anos 20, para recuperar o sentido temporal originário do ser do ente, Heidegger deixava-se guiar pelas descrições da "realidade histórica" oferecidas por Dilthey e pela "hermenêutica do cotidiano" desenvolvida por ele mesmo. Ele ainda pensava que a finitude temporal do ser em geral podia ser explicitada em termos da temporalidade extática finita do estar-aí (existir) humano, isto é, em termos de suas estruturas onto-ontológicas. Nos anos 30, tentando resgatar essa carta promissória e levar a cabo a tarefa da interpretação temporal do sentido do ser *em geral*, Heidegger debruçou-se, de acordo com as intenções do seu plano inicial para a Parte II de *Ser e Tempo* (p. 40), sobre as sucessivas determinações da essência do ente ao longo da história da metafísica (idéias de Platão, substancialidade de Aristóteles, subjetividade de Descartes, a vontade de poder de Nietzsche). Ele reconheceu rapidamente que o acontecer *dessa seqüência* não podia ser compreendido no âmbito da temporalidade extática de *Ser e Tempo*. Heidegger descobriu, em outras palavras, que a destruição ou desconstrução (*Abbau*) da metafísica não pode ser feita nem mesmo no interior da hermenêutica temporal do estar-aí, ancorada em elemento ôntico relativo ao ente humano. A relação entre tempo e ser revelava-se de trato mais difícil do que parecia em 1927.

Em 1962, no texto intitulado *Tempo e Ser*, já plenamente consciente dessa situação, Heidegger dirá que o tempo não é nem um referente ôntico, nem o horizonte, nem o sentido do ser, mas um domínio (*Reich*) tridimensional com que o ser é *inteirado* (*ereignet*) para nos ser doado como presença finita e contenciosa. As estruturas temporais do estar-aí, descritas em 1927, ainda que distinguidas de processos naturais no tempo linear infinito, estavam longe de ser o quadro adequado para presenciar a manifestação da doação do ser e dar conta seja da sua finitude, seja da sucessão de encobrimentos da verdade do ser que constituem a história da metafísica. O mesmo vale, em particular, para o desprendimento (*Austrag*) último, terminal, do ser, a saber, da determinação do ser como técnica, como a instalação perseguidora (*nachstellendes Bestellen*). Essa determinação, anunciada por Nietzsche e ainda vigente na época que é a nossa, significa o *encobrimento extremo* do ser-presença-doadada, encobrimento que não pode ser destruído pelos poderes onto-ontológicos do estar-aí. A transcendência para o não ser do estar-aí não tem domínio sobre a armação (*Gestell*), nome heideggeriano para o ser na época da técnica, cara do ser que não deixa mais lugar nem mesmo para a questão do sentido do ser e conta somente com o ente instalado e controlado.

Só um pensamento de tipo radicalmente novo, ainda não experienciado em *Ser e Tempo*, poderia dar conta do caráter acontecimental (*seinsgeschichtlich*) do ser que se revela na história da metafísica de Platão e Nietzsche. Mas esse tipo de pensamento, em condições de descobrir o encoberto e de renovar o relacionamento do homem com a verdade do ser, não está, constata Heidegger, no poder do homem. Não basta que o homem se decida e se esforce em avistar o ser. O que se faz necessário, eis uma tese surpreendente, é que o homem seja avistado (*erblickt*) pelo ser como presença doada, atingido pelo relâmpago (*Blitz*) da verdade do ser (Heidegger 1962c, p. 45). Que efeito poderá ter esse misterioso relâmpago? O de abortar a subjetividade moderna, o de desrealizar toda tomada de posição vivencial, imanente, todo o controle e toda a posse.

Agora temos a fórmula do Heidegger II para a cegueira não apenas da fenomenologia husserliana, mas da filosofia ocidental no seu todo: o ponto cego do olhar filosófico é a subjetividade, tanto no sentido da subjetividade transcendental dos modernos, como, de resto, no sentido da existência humana de *Ser e Tempo*, distinguida pelo privilégio ótico de ser ontológica. Atingimos, sem dúvida, a distância máxima possível da atitude metafísica. Não é mais o homem quem visa, nem quem projeta o ser, é o ser ele mesmo que institui o homem pensante em seu mensageiro; não é mais a luz do nosso olhar ou do nosso ser que ilumina a presença, pelo contrário, é a luminosidade da presença que nos sensibiliza e permite avisarmos o que há. Anuncia-se, cego para a verdade do ser:

Quem não tiver sentido (*Sinn*) algum para poder ver a doação dessa dádiva, para o destinamento do que é assim mandado, nunca entenderá a fala sobre o destinamento do ser, assim como um cego de nascença nunca poderá experimentar o que é a luz e a cor (Richardson, p. XXII).

Em virtude da reversão completa da posição da fonte e da direção da luz, o princípio fundamental da fenomenologia não pede mais, como em Husserl, que o pensamento filosófico ilumine e inspecione o ente no seu ser. Ele tampouco pede, como em Heidegger I, que o estar-af se abra, no precursor antecipador e resolutivo, à possibilidade onto-ontológica de não mais estar-af para resignificar, por meio de índices de finitude temporal, todas as possibilidades derivadas de estar-af no mundo, inclusive a intuição das essências platônicas. Voltar às coisas mesmas equivale agora a tornar-se pensamento “do ser”, no sentido de se deixar usar pelo ser (pela

presença) como tal (Richardson 1963, pp. XVI-XVII). O pensamento filosófico não é mais obrigado, em termos de um *dever* (*Sollen*), a tomar posição, nem mesmo levado, por uma necessitação (*Nötigung*) existencial onto-ontológica, de projetar o sentido do ser, mas é chamado a corresponder à remessa do ser. Responsivo e, nesse sentido, responsável pelo ser-presença-doadada, esse pensamento deixa de ter o caráter de uma intuição eidética, função do eu transcendental, ou de um projeto, modo de ser onto-ontológico à disposição do estar-aí, para reduzir-se a um lugar de iluminação.

É só dessa maneira que o homem passará a ter as “células sensoriais” necessárias para renovar a sua relação com a história da metafísica e com a verdade do ser ele mesmo. A esperança de Heidegger é a de que, sensibilizado pelo dom do ser-presença, o homem possa, em primeiro lugar, entrever na história da metafísica, desde o seu *primeiro começo*, na Grécia, até o seu ponto terminal, em Nietzsche, uma seqüência de formas de *mera* presença, seqüência esta que começa com a *idea* de Platão, continua pela substância de Aristóteles, o sujeito de Descartes e, depois de passar pelas figuras do idealismo alemão, termina na vontade de poder de Nietzsche. Heidegger espera ainda que o homem seja deslocado até o ponto em que possa iniciar-se um *novo começo* do seu relacionamento com o ser. Heidegger inicia, assim, a vigília de um tempo *pós-metafísico*, no qual o ser não será mais presenciado como dadidade *neutra e constante*, mas correspondido, em silêncio, como presença *doadada* num relâmpago. Correspondência silenciosa, inclusive acerca do seu próprio silenciar, mas que não terá que permanecer muda: o seu silêncio poderá ser dito, para quem possa ouvir, na linguagem dos poetas essenciais.²⁰

Em 1963, depois de admitir que a fenomenologia como corrente filosófica está morta, nesse fim dos tempos da metafísica, Heidegger despediu-se de Husserl com as seguintes palavras:

Entretanto, a fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é nenhuma corrente (*Richtung*). Ela é a possibilidade do pensamento —que periodicamente se transforma e só assim permanece— de corresponder ao apelo

20 Entre esses, Heidegger conta Hölderlin, Trakl e George. Entendemos que os diferentes heterônimos de Fernando Pessoa fazem parte do mesmo grupo. Sobre a linguagem de como silenciar sobre o silêncio da correspondência à verdade do ser, cf. Heidegger 1959, p. 152. O caráter poético do pensamento de Heidegger é estudado em Halliburton 1981 e Nunes 1986.

do que tem que ser pensado. Se a fenomenologia for assim experienciada e mantida, então pode desaparecer como nome, para dar lugar ao assunto do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério". (Heidegger 1963, p. 90; tr. p. 301).²¹

O afastamento definitivo da fenomenologia de Husserl não levou Heidegger a aproximar-se de Dilthey. Num texto tardio, *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger sublinha que, desde o início, ele não se valia do termo "hermenêutica" para designar, como Dilthey, o *método* ou *ato* de interpretar e sim para se referir à "tentativa de começar a determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico" (Heidegger 1959, p. 98). Ocorre que, em 1927, o "hermenêutico" ainda permanecia inarticulado. Assim como em Dilthey, faltava a análise da relação entre a linguagem e o ser, o que talvez seja a "deficiência fundamental" de *Ser e Tempo* (*ibid.*, p. 93). O aprofundamento dessa relação, que só se fez a partir dos anos 30, passou pela interpretação da linguagem poética de Hölderlin, Rilke, Trakl e George, bem como da lógica de Aristóteles. Com o tempo, Heidegger começou a pensar o "hermenêutico" a partir do verbo grego *hermeneuein* que remete ao substantivo *hermeneus*, que pode ser posto em relação com o nome do deus *Hermes*. Hermes é o deus mensageiro, ele traz mensagens do destino (*Geschick*). *Hermeneuein* significa, portanto, trazer uma nova a quem puder ouvi-la. Na origem, a hermenêutica não é sinônimo de mensagem. É nesse sentido que devemos falar também da hermenêutica do ser, entendendo que se trata de tornar ciência da nova do ser, isto é, da presença que nos é doada na linguagem (Heidegger 1959, p. 122).

De que maneira o homem pode tornar-se ciente da notificação que lhe traz a linguagem e, assim, corresponder ao chamamento do ser? Mudando a sua relação com a linguagem. O momento essencial dessa mudança consiste em deixar de interpretar a linguagem a partir das experiências intuitivas, no sentido de Husserl, e, de maneira geral, a partir das idéias. Em outras palavras, em deixar de fazer metafísica tal como concebida por Platão e praticada, desde então, pelos filósofos ocidentais. Para Heidegger II, o desafio central não será mais o de desconstruir a oposição entre Husserl

21 Já em *Ser e Tempo* (p. 38), Heidegger escreve: "O essencial para ela (a fenomenologia) não consiste em *efetivar-se* como 'corrente' filosófica. Acima da efetividade está a *possibilidade*. Compreender a fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade".

e Dilthey, mas o de desconstruir a fase terminal do platonismo ocidental alcançada em Nietzsche.²²

Agora podemos explicitar também em que sentido o que foi pensado em Heidegger II pode possibilitar o pensado em Heidegger I (cf. item 1). Não se trata de concluir que Heidegger II explicita “condições de possibilidade” do I. O conceito de condição de possibilidade é de origem kantiana e, como tal, pertence à história da metafísica e ao esquecimento do ser.²³ A possibilitação que Heidegger tem em vista não é outra coisa do que a sensibilização do homem pelo ser ele mesmo. A tese de que o ser tem um sentido temporal não é uma invenção ou descoberta sua, assim como a tese de que o ente efetivo se mostra à luz das idéias não é uma inovação de Platão. Nem o Heidegger I, nem Platão fizeram mais do que corresponder ao que lhes foi adjudicado (*zugesprochen*), numa determinada época do ser (Heidegger 1954a, p. 25).

Que conclusões podemos tirar desses apontamentos heideggerianos? As mesmas que indicamos desde o início. A primeira, de que Heidegger I não deve ser lido com Husserl e, sim, contra Husserl, isto é, a partir das suas reformulações que equivalem à desconstrução progressiva do seu caráter metafísico, terminada em Heidegger II. E a segunda, mais forte, de que a fenomenologia husserliana tem um ponto cego para o sentido temporal do ser e de que, por constituir-se como uma filosofia da subjetividade, ela é, ela mesma, um ponto cego do pensamento humano.

22 A opinião comum de que Heidegger estaria privilegiando a língua alemã como acesso preferencial ao ser inspira muitas reservas. É bem verdade que Heidegger recorre com frequência à etimologia das palavras alemãs. Mas ele não o fez para privilegiar e sim para desconstruir o alemão corrente de hoje. Para ele, não se trata simplesmente de ouvir o alemão, mas de o ouvir de uma maneira modificada. Essa modificação não decorre das virtudes da língua alemã mas do chamado do ser. Heidegger tem boas razões para pensar que esse chamado pode ir se deformando até tornar-se irreconhecível justamente pela língua alemã, por ela ter servido às formulações decisivas do ser do ente na história recente da metafísica ocidental e contenha, por isso, os maiores perigos de esquecimento do ser. Não é por acaso que Heidegger tenta aprender mais sobre o que nos diz a linguagem a partir da língua japonesa, na qual nunca foi formulada uma teoria metafísica. Talvez seja esse o motivo que levou Heidegger a refletir sobre o sentido da palavra chinesa “tao” (cf. Heidegger 1959, pp. 197-8). Os que acusam Heidegger de etnocentrismo alemão esquecem que ele mesmo, em 1954, acabou recusando como caduca (*hinfallig*) a sua metáfora da língua como a “casa do ser”, proposta pouco antes, em 1947, na *Carta sobre o Humanismo*. O ser não tem casa, faz notar Heidegger, porque não é móvel transportável que possa ser colocado em algum lugar, razão pela qual a metáfora da casa nunca deve tornar-se um emblema (*Schlagwort*) do pensamento do ser.

23 Sobre esse ponto, cf. Heidegger 1957, pp. 125-131.

Referências Bibliográficas

Nota: Nas citações de traduções brasileiras dos textos originais efetuamos ocasionalmente algumas modificações que não são discriminadas. Os números que se seguem imediatamente aos nomes de autores indicam ou a primeira edição ou o ano de conclusão da obra citada.

- Apel, Karl-Otto 1968: "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache", reimpresso, com modificações, em Apel 1976, pp. 276-334.
- 1976: *Transformation der Philosophie*, vol I. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Beaufret, Jean 1976: *Introdução à Filosofia da Existência*. S. Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Becker, Oskar 1943: "Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen", em Becker 1963, pp. 67-102.
- 1960: "Die Aktualität des pythagoreischen Denkens", em Becker 1963, pp. 127-156.
- 1963: *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Dilthey, Wilhelm 1894: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Berlin: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, pp. 1309-1407. (Reimpresso em Dilthey 1964, pp. 139-240).
- 1964: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: Teubner.
- Gadamer, Hans-Georg 1959: "Vom Zirkel des Verstehens", em Neske (org.) 1959, pp. 24-34.
- 1965: *Wahrheit und Methode*, 2a. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Habermas, Jürgen 1968: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Halliburton, David 1981: *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin 1919/20: *Grundprobleme der Phänomenologie* (lições).
- 1920: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (lições).
- 1923a: *Hermeneutik der Faktizität* (lições).
- 1923b: "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. VI, 1989, pp. 235-269.
- 1925a: "Wilhelm Dilthey's Forschungsgebiet und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung" (lições de Kassel), *Dilthey-Jahrbuch*, vol. XI, 1993, pp. 144-180.

- 1925b: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (lições). *Gesamtausgabe*, vol. XX. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. (Trad. bras.: *Ser e Tempo*, 2 vols., Petrópolis: Vozes).
- 1929: *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (lições).
- 1954a: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- 1954b: "Die Frage nach der Technik", em Heidegger 1954a, pp. 13-44.
- 1957: *Der Satz vom Grunde*. Pfullingen: Neske.
- 1959: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- 1961: *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen: Neske.
- 1962a: "Zeit und Sein", em Heidegger 1969, pp. 1-26. (Traduzido em Heidegger 1979, pp. 255-272).
- 1962b: "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", em Heidegger 1969, pp. 29-58. (Trad. bras.: "Protocolo do Seminário sobre a Conferência 'Tempo e Ser'", em Heidegger 1979, pp. 273-293).
- 1962c: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- 1963: "Mein Weg in die Phänomenologie", em Heidegger 1969, pp. 81-90. (Trad. bras.: *Meu Caminho para a Fenomenologia*, em Heidegger 1979, pp. 295-302).
- 1966: "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", em Heidegger 1969, pp. 61-80.
- 1969: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- 1979: *Conferências e Escritos Filosóficos*. S. Paulo: Abril.
- Husserl, Edmund 1911: "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, vol. 1, pp. 289-341. (Reeditado, em 1965, por Wilhelm Szilasi, na forma do livro, sob o mesmo título e com a indicação da paginação original, Frankfurt a/M: Klostermann.)
- Jaspers, Karl 1951: "Mein Weg zur Philosophie", em Jaspers, Karl 1951: *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 323-332. Munique: K. Piper & Co.
- Kapleau, Philip 1967: *The Three Pillars of Zen*. Nova Iorque: Harper & Row.
- Landgrebe, Ludwig 1963: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: G. Mohn.
- Loparic, Zelyko 1990: *Heidegger réu. Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papirus.
- 1994: "Ética e Finitude", em Nunes, Benedito (org.) 1994: *A Crise do Pensamento*. Belém do Pará: Editora da UFPa, pp. 38-127.
- 1995a: "O Fim da Metafísica em Carnap e Heidegger", em *Festschrift em Homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis: Vozes.
- 1995b: *Descartes e seus Intérpretes*. Campinas: CLE, Col. CLE (no prelo).

- 1995c: "A Desconstrução da Metafísica", em Loparic 1995b.
- Misch, Georg 1967: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, (1a. ed. 1930).
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Neske, Günther 1959: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen:
Neske.
- Nunes, Benedito 1986: *A Passagem para o Poético. (Filosofia e Poesia em Heidegger)*.
S. Paulo: Ática.
- Ott, Hugo 1988: *Martin Heidegger — Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt
a/M: Campus.
- Pöggler, Otto 1965: "Hermeneutische und mantische Phänomenologie",
reimpresso em Pöggler 1984, pp. 321-357.
- 1984: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Königstein/Ts.:
Athenäum. (1a. ed.: *über Heidegger*, Köln: Neue Wissenschaftliche Bibliothek,
1969).
- Richardson, William J. 1963: *Through Phenomenology to Thought*. Haia: Nijhoff.
- Rodi, Frithjof 1985: "Der Logos des 'getreuten Ausdruckes' — Georg Mischs
Kritik der 'Logik-Ontologie' von Husserl und Heidegger", reimpresso em Rodi
1990, pp. 123-146.
- 1987: "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von 'Sein und Zeit'",
reimpresso em Rodi 1990, pp. 102-122.
- 1990: *Erkenntnis des Erkannten*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Schulenburg, Sigrid v.d. (org.) 1923: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und
dem Grafen Paul York v Warburg*, Halle.
- Tugendhat, Ernst 1964: "Heideggers Idee von Wahrheit", em Pöggeler 1984,
pp. 286-297.